Ks. Alfred WIERZBICKI

POSTMODERNIZM CZYLI KŁOPOTY Z MODERNĄ

Kultura postmodernistyczna, jeśli nawet deklaratywnie odżegnuje się od marksizmu [...], wspólnie z marksizmem mieści się w tym samym paradygmacie, który opiera się na wyrugowaniu antropologii przez antropopraksję.

POSTMODERNIZM JAKO „UWIKŁANIE W MODERNĘ"

Postmodernizm określa siebie raczej jako postawę intelektualną i praktyczną aniżeli szkołę filozoficzną w klasycznym sensie, którą miałby wyróżniać jakiś zespół wspólnych poglądów uzasadnianych za pomocą ogólnie aprobowanych metod racjonalnych. Postmodernizm albo całkowicie odrzuca pojęcia absolutu i absolutności, albo (jak u J.F. Lyotarda) mówi się w nim o mnogości absolutów, co faktycznie oznacza relatywizację absolutności, dotyczy to również absolutności poznania. Podobnej relatywizacji ulega samo filozofowanie zbliżające się bardziej do sztuki, a oddalające się od racjonalnych rygorów nauki. Mówi się o grze filozoficznej lub traktuje się filozofowanie jako rodzaj pisarstwa (R. Rorty: „a kind of writing"). W postmodernizmie nie akceptuje się żadnej z odpowiedzi wskazujących na jej uniwersalny i ponadkulturowy metafizyczny sens poznawczy.

Ponieważ postmodernizm nie jest prądem jednolitym, trudno – prócz ogólnej postawy dekonstrukcyjnej – wskazać na bliższą wspólnotę poglądów jego przedstawicieli. Cechuje go odejście od tak zwanych „wielkich narracji" na rzecz „myśli słabej" (G. Vattimo: „il pensiero debole"), co sprawia, że charakteryzuje go skłonność do polimorficzności sposobów życia, pochwała peryferyjności i alternatywności kulturowej i tolerancja, szczególnie dla wszelkich odmienności.

Dekonstrukcja, będąca metodycznym rdzeniem postmodernizmu, spełnia się w likwidacji filozofii. Jean-François Lyotard napisał wprost: „Tym, czego się wymaga, jest zaprzestanie filozofowania"[1]. Nie oznacza to jednocześnie porzucenia wszelkich przekonań, osiągnięcia jakiejś myślowej próżni. Nawiązując do Heideggera i jego rozumienia filozofii jako destrukcji (Abbau) Ri-

[1] Cyt. za: T. L. Pangle, *Uszlachetnianie demokracji*, przekł. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 45.

chard Rorty pisze: „Nie chodzi o ułatwianie, a o utrudnianie, nie o przetkanie naszego zespołu przekonań i pragnień, a jedynie o przypominanie nam jego historycznej przygodności"[2]. Filozofia jest uwarunkowana historycznie, toteż dokonując dekonstrukcji określonej postaci myśli filozoficznej, sięga się jedynie do przedkulturowych źródeł kultury, niejako do pierwotnych nieracjonalnych złóż twórczości, w kreatywności bowiem widzi się najbardziej podstawowy moment ludzkiego bytu.

Postmodernizm rozumie siebie poprzez odniesienie do moderny. „Postmoderna – pisze T. L. Pangle – nie jest tym, «co istnieje po nowoczesności» (modernity); jest ona raczej stanem uwikłania w nowoczesność, jako w coś, od czego nie możemy uciec, lecz w czym nie potrafimy już pokładać czy poszukiwać wiary"[3]. Postmodernizm, w intencji swych myślicieli, dokonuje dekonstrukcji modernistycznych iluzji nie po to, by przeciwstawiać im nowe iluzje, ale po to, by uwolnić myśl od opresywności norm i zabezpieczyć się przed grupami społecznymi roszczącymi pretensje do wtajemniczenia w prawdę. Sądzą oni, że dekonstrukcja i „myślenie słabe" stanowią ochronę przed totalitarną nieuchronnością myślenia fundamentalistycznego.

Postmodernizm przedstawia się jako kłopot z moderną, która zrodziła filozofie racjonalnie uzasadniające stosowanie przemocy w celu realizacji utopii politycznej czy moralnej. W wielu publikacjach postmodernistycznych, zwłaszcza autorów europejskich (Lyotard, Vattimo) inspirowanych późniejszą fazą myśli Heideggera[4], można znaleźć bezpośrednie nawiązanie do Nietzscheańskiej idei woli mocy. Wśród dziewiętnastowiecznych filozofów przemocy Nietzsche tym się wyróżnia, że nie szuka racjonalnego uzasadnienia przemocy, ale samą siłę woli uznaje za pryncypialną dla bytu ludzkiego. Z kolei postmodernizm amerykański sięga do pragmatyzmu J. Deweya: chce on – jak mówi Rorty – sięgać do tradycji filozoficznej tak jak do torby z narzędziami, gdyż same pojęcia mają nie tyle wartość racjonalną, co operatywną, liczy się nie to, co mówią o świecie, lecz to, na ile pozwalają być w nim aktywnym.

Uderza zainteresowanie postmodernizmem u filozofów o formacji marksistowskiej w byłych krajach komunistycznych. Postmarksiści stają się postmodernistami. Nie twierdzą oni, że przejście od marksizmu do postmodernizmu jest prostą kontynuacją, należy jednak stawiać pytanie o to, na ile postmodernizm tkwi w tej szczytowej formie ideologicznej moderny, jaką reprezentuje marksizm. Genetycznie daje się stwierdzić związek pomiędzy upadkiem mark-

---

[2] R. Rorty, *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, przekł. A. Grzeliński, A. Szahaj, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, s. 23.

[3] Pangle, dz. cyt., s. 8.

[4] Kluczowe jest tutaj dwutomowe studium, które pozwoliło Heideggerowi na ostateczne zerwanie z racjonalizmem fenomenologii i rozwinięcie filozofii woli mocy jako filozofii egzystencji. Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfüllingen 1961.

sizmu jako politycznego systemu komunizmu, w obrębie którego funkcjonowała filozofia marksistowska, a zainteresowaniem postmodernizmem wśród marksistów. Chodzi nam jednak nie o problem marksistów z marksizmem, który upadł na skutek swej wewnętrznej sprzeczności i praktycznej niewydolności, ale o intrygującą kwestię: czy uprawianie marksizmu, zwłaszcza przyjmowanie pewnych tez marksistowskiej antropologii, stanowi intelektualne przygotowanie postmodernizmu. Faktem jest, że do Marksa przyznaje się dziś niewielu byłych marksistów. Jeśli nawet niektórzy z nich stali się postmodernistami na fali mody, wciąż pozostaje problem, czy istnieją jakieś istotne aspekty marksizmu, które są również istotnymi aspektami postmodernizmu, inaczej mówiąc: chodzi o to, czy postmodernizm jest przezwyciężeniem marksizmu czy tylko uwikłaniem w marksizm. Postawienie tego pytania wydaje się niezmiernie ważne dla zrozumienia tego, co dzieje się w kulturze postkomunistycznej, która przybiera postać kultury postmodernistycznej.

MARKSIZM I „SŁOŃCE RZECZYWISTE"

Karol Marks, filozof rewolucji komunistycznej, stał się sprawcą rewolucji antropologicznej, doprowadzając do radykalnych konsekwencji antropologiczny przełom zapoczątkowany w myślach Kanta i Hegla akcentujących kreatywny charakter ludzkiego poznania. Faktycznie rewolucja komunistyczna mogła być pomyślana dopiero w ramach marksowskiej rewolucji antropologicznej, która była także rewolucją w stosunku do idealizmu pokantowskiego. Marks zrywał zdecydowanie z kontemplatywnym podejściem do rzeczywistości na rzecz zmiany samej rzeczywistości. Trafnie stwierdza Augusto Del Noce, że Marks doprowadził filozofię do samolikwidacji i że za jego sprawą przybrała ona postać „niefilozofii", gdyż Marks przeszedł od uprawiania filozofii jako rozumienia („filosofia come comprensione") do uprawiania filozofii jako rewolucji („filosofia come rivoluzione")[5]. To, co wyróżnia Marksa i stanowi przełom w całej intelektualnej tradycji europejskiej, to odwrócenie relacji między teorią a praxis tak, iż antropologia może mieć tylko postać antropopraksji.

W myśli Marksa człowiek jest pojmowany jako stwórca samego siebie, to znaczy że kreatywność wyprzedza istotę. Byłoby niezgodne z założeniem Marksa nadawanie tej tezie sensu metafizycznego, gdyż to właśnie praktyka ma doprowadzić do likwidacji problemów metafizycznych. Czy nie należałoby więc powiedzieć, że teza o autokreacji człowieka ma sens polityczny? Wydaje

---

[5] A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990, s. 214. Należy tu uwzględnić także inne prace tego autora, m.in.: *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. Lezioni sul marxismo*, Milano 1972; *Il suicidio della Rivoluzione*, Milano 1978; *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione*, Milano 1993.

się, że taka interpretacja odpowiada założeniu myśli Marksa, zwłaszcza że traktuje on politykę jako prymarne narzędzie zmian w świecie. W zakończeniu *Przyczynku do krytyki Heglowskiej filozofii prawa* – pisma, w którym Marks po raz pierwszy określa rewolucyjny charakter swej filozofii – czytamy: „W Niemczech nie można znieść żadnego rodzaju niewolnictwa nie znosząc niewolnictwa wszelkiego rodzaju. Gruntowne Niemcy nie mogą zrobić rewolucji nie robiąc rewolucji gruntownej. Emancypacja Niemca jest emancypacją człowieka. Głową tej emancypacji jest filozofia, jej sercem – proletariat. Filozofii nie można wprowadzić w życie bez zniesienia proletariatu, a proletariatu znieść nie można bez wprowadzenia w życie filozofii"[6]. Jest tu wprawdzie mowa o dwu organach, to jest o głowie i sercu, o filozofii i sile politycznej, ale wcale nie znaczy to, że filozofia pozostaje autonomiczna w stosunku do praktyki politycznej, filozofia Marksa bowiem nie stawia sobie za cel wyjaśnianie rzeczywistości, lecz jej kreację.

W *Tezach o Feuerbachu* Marks wyłożył nowy, to jest praktyczny, sens materializmu. Dokonał definitywnego przesunięcia kategorii prawdy ze sfery teoretycznej do sfery praktycznej. Oznacza to, że prawda nie jest kategorią epistemiczną, lecz pragmatyczną. „Zagadnienie, czy myśleniu ludzkiemu właściwa jest prawdziwość przedmiotowa, nie jest zagadnieniem teorii, lecz zagadnieniem praktycznym. W praktyce człowiek musi dowieść prawdziwości, tzn. rzeczywistości, mocy, ziemskiego charakteru (Diesseitigkeit) swego myślenia. Spór o rzeczywistość czy nierzeczywistość myślenia, izolującego się od praktyki, jest zagadnieniem czysto scholastycznym" (*Tezy o Feuerbachu*, nr 2). U Marksa zmienia się pojęcie materii: nie jest nią przedmiot zmysłowo postrzegalny, Kartezjańska res extensa – materia ma charakter dynamiczny, jest to materia społeczna i historyczna. Trzeba to nazwać dokładniej: Marks za punkt wyjścia swego materializmu historycznego uznaje materię ludzką jako nośnik i tworzywo oraz siłę sprawczą historii. Człowiek jest więc dla siebie zarazem tworzywem i stwórcą.

Czyniąc agere principium myślenia Marks odrzuca pojęcie substancji, wokół którego zbudowana była cała klasyczna metafizyka i antropologia i które pozostało także kluczową kategorią w systemie Hegla, gdzie nastąpiło utożsamienie ducha absolutnego i substancji jako wiedzy absolutnej. Marks uwalnia myślenie od posługiwania się kategorią substancji i podmiotu, ponieważ wyciąga radykalne konsekwencje z ujmowania materii nie w aspekcie przedmiotu postrzegania, lecz w aspekcie ludzkiej działalności. Nie potrzebuje mówić o ludzkiej istocie, jak czyni to Ludwik Feuerbach, zdaniem Marksa, uprawiając materializm niekonsekwentnie, gdyż praktyczne podejście do faktu ludzkiego pozwala ująć go w kategoriach relacji. „Ale

---

[6] K. Marks, *Przyczynek do krytyki Heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *Wybrane pisma filozoficzne 1844-1846*, Warszawa 1949, s. 32.

istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swojej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych" (*Tezy o Feuerbachu*, nr 6).

Marksowska krytyka religii i moralności tym się różni od krytyki oświeceniowej kulminującej w myśli Hegla, że u Marksa nastąpiła całkowita relatywizacja kultury do wytworu społecznego, została ona odarta z pretensji do ucieleśniania wartości absolutnych i przez to poddana radykalnej immanentyzacji. Faktycznie u Marksa krytyka religii i moralności przestaje być „krytyką", a staje się praktyką znoszącą religię i moralność jako wytwory fałszywej świadomości. „Krytyka religii – pisze Marks w *Przyczynku* – uwalnia człowieka od omamienia po to, by myślał, działał, kształtował własną rzeczywistość jak człowiek, który wyzwolił się od omamienia i doszedł do rozumu; aby poruszał się dokoła samego siebie, a więc dokoła swego rzeczywistego słońca"[7]. Ateizm Marksowski jest ateizmem praktycznym. Marks, jak zauważa Del Noce, doprowadza do rozwiązania problemu ateizmu nurtującego całą filozofię moderny dokonując wyboru praktycznego, co sprawia, że problem istnienia Boga znika jako problem teoretyczny i zostaje rozwiązany na płaszczyźnie praktycznej. Myślenie nie posiada bowiem charakteru poznawczego, rewelacyjnego, odsłaniającego strukturę realnego świata, lecz ma charakter wyłącznie transformacyjny. Uwzględniwszy to staje się jasne, dlaczego Marks uznał problem ateizmu za rodzaj pseudoproblemu[8].

Rzeczywiste słońce, wokół którego powinien obracać się człowiek, nie daje się odkryć. Religia i metafizyka są jedynie mgławicami, które dają złudzenie słońca. Rzeczywiste słońce należy stworzyć. Jego blask to ludzkość uspołeczniona i społeczeństwo bezklasowe. Czy jest to nowy rodzaj humanizmu? W zgodności z zamiarem Marksa odpowiedź musi być negatywna. Krytyka, a właściwie praktyczne zniesienie religii, nie oznacza humanizmu. Zdaje się mieć rację L. Althusser przeciwstawiając się humanistycznym interpretacjom projektu Marksowskiego i wskazując, że Marks definitywnie odrzucił problematykę antropologiczną wraz z odrzuceniem pojęcia natury ludzkiej. „Zerwanie z wszelką antropologią – pisze francuski marksista – czyli z wszelkim humanizmem filozoficznym, nie jest jakimś wtórnym detalem: tworzy jedność z naukowym odkryciem Marksa"[9]. Nie może być mowy, zdaniem Althussera, o humanizmie teoretycznym, trzeba raczej mówić o antyhumanizmie w myśli Marksa, z uwagi na to, że nie istnieje istota człowieczeństwa, która miałaby określać treściowo humanizm. Nowa ludzkość bezklasowa jeszcze nie istnieje, należy ją dopiero stworzyć. Komunizm ma podstawy naukowe nie w sensie

---

[7] Tamże, s. 14.

[8] Zob. Del Noce, dz. cyt., s. 244-247.

[9] L. Althusser, *Pour Marx*, Paris 1986, s. 234. Tłum. ks. A. Wierzbicki.

metafizycznym, lecz w sensie praktycznym, natomiast humanizm jest jedynie rodzajem ideologii wyposażonej w mity i symbole pomocne do realizacji celu praktycznego, jakim jest społeczeństwo bezklasowe.

Cała dotychczasowa moralność obarczona jest dogmatyzmem związanym z myśleniem metafizycznym. W istocie, zdaniem Marksa i Engelsa[10], wszelka moralność w społeczeństwie klasowym jest zrelatywizowana do interesów klasowych, które wyraża i których broni, bądź z drugiej strony stanowi bunt przeciwko panującej moralności. Skoro nie ma innej prócz pragmatycznej prawdy o człowieku, to tylko praktyka może być instancją weryfikujacą zasady moralności.

Mit humanizmu okazuje się jednak pożyteczny jako narzędzie transformacji społeczeństwa. Rzeczywiste słońce zaświeci tylko wtedy, jeśli ludzie ogrzeją się w sztucznym świetle ideologii. Ten moment złudy pozwoli im osiągnąć siłę potrzebną do dokonania rewolucji, dzięki której w społeczeństwie bezklasowym będzie można żyć bez ideologii. Aby filozofia mogła wypełnić swoje zadanie, które jest zadaniem politycznym (filozofia głową, proletariat sercem), sama filozofia musi przeobrazić się w nie-filozofię, gdyż pełni ona wyłącznie rolę narzędną dla celów praktycznych. Zerwanie Marksa z tradycją prawa naturalnego śladowo obecną jeszcze w idealizmie, która powinność czynu odczytywała w naturze bytu, przenosi powinność do sfery czystej kreatywności. Społeczeństwo bezklasowe, wolne od wyzysku nie ma jeszcze żadnego statusu realnego, jest ono celem praktyki rewolucyjnej, która nie musi się liczyć z zastaną strukturą świata, skoro zmierza do jego przebudowy.

Filozofia Marksa okazuje się – podobnie jak filozofia Kanta – filozofią woli. Można nawet dostrzec w powinności walki klasowej w imię społeczeństwa bezklasowego Marksowską wersję „imperatywu kategorycznego"[11]. Zachodzi jednak zasadnicza różnica, z której Marks zdawał sobie sprawę: treść imperatywu nie jest konstytuowana przez rozum, gdyż oznaczałoby to powrót do jakiejś ukrytej istoty człowieczeństwa; w przypadku myśli Marksa imperatyw jest treściowo pusty, ponieważ jego treść należy do domeny praxis. Del Noce, biorąc pod uwagę dogłębnie polityczny, a nie filozoficzny charakter marksizmu, pisze, że istotą marksizmu jest wypracowanie pierwszej koherentnej antropologii niechrześcijańskiej[12]. Przypisuje ona człowiekowi nie tylko samostwórczość, ale uwalnia go od myślenia w kategoriach ontologicznych i aksjologicznych. W ten sposób dopiero w marksizmie moderna realizuje się jako koherentny projekt autokreacji.

---

[10] Zob. F. Engels, *Anty-Dühring*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. XX, Warszawa 1960, s. 460-466.

[11] Por. M. Rubel, *Pages choisies pour une éthique socialiste*, Paris 1948, s. XXXIX.

[12] Zob. Del Noce, dz. cyt., s. 238.

Tadeusz Styczeń i Andrzej Szostek w artykule *Liberalizm po marksistowsku*[13] postawili tezę, iż liberalizm i marksizm nie są systemami alternatywnymi, gdyż marksizm w gruncie rzeczy stanowi poprawioną wersję liberalizmu. Podczas gdy liberalizm odkrywał jednostkowy podmiot ludzki jako podmiot wyzwolenia, marksizm optował za kolektywną drogą wyzwolenia. O liberalizmie marksizmu, zdaniem cytowanych autorów, stanowi proponowana metoda wyzwolenia człowieka przez wyzwolenie go od obiektywnej, moralnie wiążącej prawdy, aby mógł mocą swej praktyki ustanawiać prawdę o sobie. Zaznacza się tutaj wyraźny dystans do liberalnej krytyki marksizmu (I. Berlin, R. Aron, H. Arendt), którą satysfakcjonuje krytyka kolektywizmu jako źródła totalitaryzmu zrodzonego przez marksizm. Zdaniem Stycznia i Szostka źródeł totalitaryzmu w marksizmie należy poszukiwać w jego liberalnej istocie, na mocy której poprzez odrzucenie prawdy o człowieku jako normatywnej dla ludzkiego działania, dopuszcza się przemoc jako środek kolektywnej antropopraksji. W tej perspektywie widać jeszcze wyraźniej, że marksizm nie stanowi „dewiacji" w projekcie moderny, ale jej szczytową i najbardziej koherentną postać. Dokonuje się w nim radykalne zastąpienie antropologii przez antropopraksję, a więc zastąpienie kategorii prawdy kategorią siły oraz likwidacja filozofii na rzecz polityki.

„MYŚLEĆ TO PANOWAĆ" CZYLI O PROBLEMATYCZNOŚCI MODERNY

„Myśleć to panować". W tej trafnej formule A. Glucksmann zamknął istotę myśli nowożytnej, której apogeum stanowi filozofia niemiecka XIX

[13] Zob. T. Styczeń, A. Szostek, *Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii*, w: *Problem wyzwolenia człowieka*, red. T. Styczeń, M. Radwan, Rzym 1987, s. 123-144.

Warto zauważyć, że określenie marksizmu jako liberalizmu nie jest „wynalazkiem" Stycznia i Szostka. Do takiego spojrzenia na marksizm doprowadza obydwu autorów analiza przypadku Sartre'a. To nie kto inny jak J. P. Sartre zgłosił swój akces do marksizmu dostrzegając w nim szczytową i dojrzałą postać liberalizmu z uwagi na wyzwolenie myśli ludzkiej od epistemicznych i moralnych rygorów obiektywnej prawdy. Zdaniem Sartre'a filozofia osiągnęła swoje możliwości i wyczerpała się w marksizmie. Jest to stwierdzenie wielce interesujące także w kontekście dyskusji nad związkami postmodernizmu z marksizmem. Sartre następująco deklaruje i uzasadnia swoją przynależność do marksizmu nie przestając uważać się za egzystencjalistę: „Co do mnie, od XVII do XX wieku widzę takie okresy, które określę nazwiskami wielkich filozofów: była „epoka" Kartezjusza i Locke'a, epoka Kanta i Hegla, wreszcie epoka Marksa. [...] Żadna myśl antymarksistowska nie może być dziś niczym innym, jak pozornym tylko odmłodzeniem myśli premarksowskiej. Rzekome wykraczanie poza marksizm może być dziś w najgorszym wypadku powrotem do premarksizmu, w najlepszym – myślą już zawartą w marksizmie". J. P. Sartre, *Marksizm i egzystencjalizm*, „Twórczość" 1957, nr 4, s. 34-35.

wieku. Napisał, że w tej formule odsłoniła się potworna prawda, a właściwie prawda potworów[14]. Nietrudno dostrzec tu aluzję do modernistycznej pretensji ubóstwienia człowieka, które nie powiodło się, co więcej: zakończyło się katastrofą – bestializacją. Moderna – co najpełniej wyraziło się w zamyśle Marksa – wyzwoliła myśl od prawdy jako wartości poznawczej i uczyniła z myśli siłę transformacyjną rzeczywistości. Współczesny kryzys człowieczeństwa obejmujący czas ostatnich dwu stuleci, na których duchowej sylwetce wycisnęły piętno rewolucje i wojny, aż do zagrożenia wojną nuklearną, eksperymenty społeczne i obyczajowe, ma swe oczywiste korzenie w modernistycznej antropologii czyniącej z myślenia obszar twórczości. Moderna okazała się nie tylko myślowym projektem wyzwolenia człowieka przez autokreatywną praxis, ale stała się naprawdę wydarzeniem przemocy. Zniszczenia, jakich dokonała realizacja modernistycznych projektów budowy lepszego świata, w czym niepoślednią rolę odgrywał marksizm – zarówno w swej gałęzi komunistycznej, jak i rewizjonistycznej – sprawiły, że moderna odsłoniła swą problematyczność. Wyraża ją pytanie: czy myśleć to panować?

Wspomniana na początku niniejszego artykułu postmodernistyczna strategia „dekonstrukcji" nie wydaje się strategią wystarczającą dla przełamania kryzysu w kulturze współczesnej. Wszakże jej pozytywna strona jest na pewno próbą pokazania przygodności projektu moderny, który rościł pretensje do rozwiązań ostatecznych, łącznie z proklamacją „końca historii". Okazuje się, że konstrukty „wiedzy absolutnej", „społeczeństwa bezklasowego" czy „nadczłowieka" są iluzją teoretyczną i niosą groźbę ideologicznej dominacji. Praktycznie, jakby wbrew zawartej w nich obietnicy wyzwolenia, oznaczają zniewolenie. Czy jednak ratunkiem przed zniewoleniem może być ucieczka od węzłowego pytania, które pojawia się w związku z problematycznością moderny, a mianowicie: czy wszelkie myślenie polega na panowaniu, inaczej mówiąc – czy istnieje myśl, która nie zniewala? Chodzi o radykalne pytanie metafilozoficzne: czy moderna wyczerpała wszystkie możliwości ludzkiego myślenia?

Odpowiedź postmodernistyczna wskazuje na tak zwane „słabe myślenie" jako jedynie zdolne ochronić przed absolutyzacją jakiegokolwiek stanowiska. Jest to postawa niewątpliwie bardziej „miękka" w stosunku do „twardej" postawy modernistycznej, zakłada ona jednak nadal, podobnie jak czyniła to moderna, immanencję myślenia polegającą na jego poznawczej pustce wypeł-

---

[14] Zob. A. Glucksmann, *Les maitres penseurs*, Paris 1977, s. 128. Uważam to zdanie za bardzo celną charakterystykę konsekwencji myślenia modernistycznego. W formule „penser c'est dominer" ujmuje on istotę myśli Fichtego, Hegla, Marksa i Nietzschego (będących bohaterami jego książki), których filozofie stanowią kolejne próby odpowiedzi na wyzwanie kantowskiego przewrotu filozoficznego. Natomiast uważam, że Glucksmann idzie za daleko przypisując opresywność wszelkiemu myśleniu metafizycznemu, obarczając poniekąd Sokratesa za spotwornienie współczesności. Podejście takie zaciera istotną różnicę między filozofią klasyczną a projektem moderny.

nianej aktywnością indywidualnego lub kolektywnego podmiotu. Aby chronić wolność przed uprzedmiotowieniem, przygodność ludzką przed absolutyzacją i deifikacją, postmodernizm mówi chętnie o „śmierci filozofii" jako o sposobie na autentyczność i czystość egzystencji. W założeniu winna ona oderwać się w miarę możliwości od wspólnoty i ulec sprywatyzowaniu, aby stworzyć społeczeństwo liberalne, które nie potrzebuje żadnego racjonalnego ugruntowania. Ale z drugiej strony ta nie związana żadnym mocnym przekonaniem egzystencja znajduje się pod naporem kultury masowej.

To człowiek masowy - jak mówi Stefan Morawski[15] - staje się filarem kultury postmodernistycznej. Jej konsumpcjonizm i permisywizm dostarcza mu różnorodnych środków realizacji siebie. Dysponuje rozrywką i informacją, żyje w poczuciu bezpieczeństwa. Czy faktycznie jest to egzystencja autentyczna i spontaniczna? Spod uśmiechniętej powierzchni reklamowej (reklama - zjawisko nieznane przed nastaniem kultury masowej!) wyziera postać, która musi zaniepokoić nie mniej niż „spotwornienie" wieku ideologii, o którym pisał cytowany wyżej Glucksmann. Warto przytoczyć tu opis cech człowieka masowego dokonany przez Morawskiego. „Jego bierność i ślepota - mimo zachwalanej reguły do-it-yourself, mimo że «majsterkować» ma na własną odpowiedzialność również intelektem i sumieniem - są zastanawiające. To menedżerzy różnego autoramentu nim kierują wykorzystując wieloraką podaż, bynajmniej nie jest samosterowny"[16]. Krytyka społeczeństwa masowego nie jest jeszcze tożsama z rehabilitacją roli filozofii w kulturze, ale jest to na pewno krok nieodzowny dla uświadomienia ograniczeń kultury postmodernistycznej, które dziedziczy ona po modernie.

Tym podstawowym ograniczeniem wydaje się zanik postawy kontemplatywnej wobec rzeczywistości na rzecz postawy całkowicie aktywnej, sprowadzającej ludzkie działanie do techniki, do niefrasobliwego „majsterkowania". Marks odnosi zwycięstwo poza ramami marksizmu ideologicznego. Kultura postmodernistyczna, jeśli nawet deklaratywnie odżegnuje się od marksizmu dostrzegając w nim rodzaj utopijnej „wielkiej narracji", wspólnie z marksizmem mieści się w tym samym paradygmacie, który opiera się na wyrugowaniu antropologii przez antropopraksję.

---

[15] Zob. S. Morawski, *O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultury i rebus publicis*, rozmawiają A. Szahaj, A. Zeidler-Janiszewska, Toruń 1995, s. 41.

[16] Tamże, s. 42.